

哲学研究

「英」乔治·摩尔 著
杨选 译

Philosophical Studies

哲学研究

[英] 乔治·摩尔 著

杨选 译



世纪出版集团 上海人民出版社

哲学研究

[英] 乔治·摩尔 著

杨选 译

图书在版编目 (CIP) 数据

哲学研究 / (英) 摩尔 (Moore, G.E.) 著; 杨选译.
上海: 上海人民出版社, 2009
书名原文: Philosophical Studies
ISBN 978-7-208-08515-2

I. 哲… II. ①摩…②杨… III. 哲学—文集 IV. B—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 049088 号

责任编辑 马晓玲
特约编辑 乐 羊
装帧设计 张 布
策划统筹



楚尘文化



世纪文景

哲学研究

[英] 乔治·摩尔 著 杨选 译

出版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
出品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)
发行 世纪出版股份有限公司发行中心
印刷 北京中科印刷有限公司
开本 635×965 毫米 1/16
印张 17.25
插页 2
字数 240,000
版次 2009 年 5 月第 1 版
印次 2009 年 5 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-08515-2/B·733
定价 32.00 元

前 言

这本书里的文章，除了两篇伦理学的（第八篇和第十篇）之外，以前都发表过。以前发表过的那些文章，除了《外在关系和内在关系》（第九篇）之外，这次重印时都没有改动。这些文章是在 1903 年到 1921 年间的不同时间写的，除了第八篇《内在价值的概念》之外，都是按写作的顺序排印的。第八篇写得比第六篇和第七篇早，改变其本来的次序是为了使之接近第九篇和第十篇，这两篇在主题上与第八篇是密切相关的。

除了第四篇和第十篇之外，这些文章本来都是打算为熟悉哲学著作的读者写的。然而我希望，甚至对于那些没有读过多少哲学著作或完全没有读过的人来说，这些文章也是可以看得懂的，因为我没用多少专业术语，而且，在我用了专业术语的地方，我也尽力用通常的语言确切地解释了我使用这些术语指的是什么意思。第一篇文章的笔调与其余诸篇有几分不同，因为它是作为给莱切斯特哲学学会的一篇演讲而写的，关于这篇演讲，他们告诉我，我不能假定听众以前对哲学有任何了解。因而，这篇文章从头到尾都是考虑到其听众的这种特点的。

细心的读者会很容易发现，在一些文章中表达的一些观点，与在另一些文章中表达的观点是不一致的。这是因为我已不再同意在较早的一些文章中表达的一些观点了。我觉得，需要为依然完全照原样重印它们而道歉。我的理由是，除了一篇文章之外，对于所有其他文章，这里所说的那些错误观点是渗透在那些文章的形式与实质之中的，以致实际上

不代之以新的文章是不可能改正这些观点的；还有，这些旧文章尽管有这些错误，在我看来，总的来说，依其原样仍然是以一种形式说出了一些值得说的东西。这种形式尽管有缺陷，我却怀疑我自己是否有能力来改进它。我怀疑这种理由是否适用的惟一一篇文章是第一篇，即《驳唯心主义》一文。这篇文章现在在我看来是非常混乱的，也有许许多多再明显不过的错误，因此我考虑过是否应该把它收进本书。但是在这件事上，我还有另一种理由，即许许多多当代哲学家都提到过这篇文章，而且有人告诉我，无论如何，对于某些读者来说，即使只是为了参考，把它同其他文章一起重印也是适当的。

我上面说过，惟一以前发表过而作了改动的是第九篇《外在关系和内在关系》。在这篇文章中，作改动并非由于我的观点有任何改变，而是由于这样一个事实：当该文最初发表在《亚里士多德学会会刊》（*Proceedings of the Aristotelian Society*）上时，在使用了符号的那部分中，我试图使用怀特海和罗素在《数学原理》中所采用的符号，而且在使用它们时，也没有对它们的意思作充分的解释，以便使不了解该著作的读者理解它们。这里所说的那些符号，印刷工很难再制作了，因而我想，在这种情况下最好用另一套符号，在我看来，这套符号对于我所考虑的有限目的来说是足够了。我尽力解释了它们的意思，以使所有的人都能懂得它们。而且，我借此机会重新写了这篇文章的一些部分，我希望，在重写的部分中，这些符号出现的方式会使某些意思比原来清楚些。

我要感谢亚里士多德学会委员会允许重印大部分的文章（即第二、三、五、六、七、九篇）。这些文章最初是发表在该学会的会刊上的。我还要感谢《新季刊》（*New Quarterly*）的编辑准许重印论休谟哲学的那篇文章（第四篇），这篇文章于1909年11月发表在该杂志上。

乔治·摩尔

1922年1月于剑桥

目录

前言 / 1

驳唯心主义 / 3

知觉对象的性质和实在 / 27

威廉·詹姆斯的“实用主义” / 77

休谟的哲学 / 115

感觉材料的地位 / 130

实在概念 / 153

对知觉的一些判断 / 171

内在价值的概念 / 197

外在关系和内在关系 / 214

道德哲学的本质 / 242

索引 / 265

译后记 / 271

前 言

这本书里的文章，除了两篇伦理学的（第八篇和第十篇）之外，以前都发表过。以前发表过的那些文章，除了《外在关系和内在关系》（第九篇）之外，这次重印时都没有改动。这些文章是在 1903 年到 1921 年间的不同时间写的，除了第八篇《内在价值的概念》之外，都是按写作的顺序排印的。第八篇写得比第六篇和第七篇早，改变其本来的次序是为了使之接近第九篇和第十篇，这两篇在主题上与第八篇是密切相关的。

除了第四篇和第十篇之外，这些文章本来都是打算为熟悉哲学著作的读者写的。然而我希望，甚至对于那些没有读过多少哲学著作或完全没有读过的人来说，这些文章也是可以看得懂的，因为我没用多少专业术语，而且，在我用了专业术语的地方，我也尽力用通常的语言确切地解释了我使用这些术语指的是什么意思。第一篇文章的笔调与其余诸篇有几分不同，因为它是作为给莱切斯特哲学学会的一篇演讲而写的，关于这篇演讲，他们告诉我，我不能假定听众以前对哲学有任何了解。因而，这篇文章从头到尾都是考虑到其听众的这种特点的。

细心的读者会很容易发现，在一些文章中表达的一些观点，与在另一些文章中表达的观点是不一致的。这是因为我已不再同意在较早的一些文章中表达的一些观点了。我觉得，需要为依然完全照原样重印它们而道歉。我的理由是，除了一篇文章之外，对于所有其他文章，这里所说的那些错误观点是渗透在那些文章的形式与实质之中的，以致实际上

不代之以新的文章是不可能改正这些观点的；还有，这些旧文章尽管有这些错误，在我看来，总的来说，依其原样仍然是以一种形式说出了一些值得说的东西。这种形式尽管有缺陷，我却怀疑我自己是否有能力来改进它。我怀疑这种理由是否适用的惟一一篇文章是第一篇，即《驳唯心主义》一文。这篇文章现在在我看来是非常混乱的，也有许许多多再明显不过的错误，因此我考虑过是否应该把它收进本书。但是在这件事上，我还有另一种理由，即许许多多当代哲学家都提到过这篇文章，而且有人告诉我，无论如何，对于某些读者来说，即使只是为了参考，把它同其他文章一起重印也是适当的。

我上面说过，惟一以前发表过而作了改动的是第九篇《外在关系和内在关系》。在这篇文章中，作改动并非由于我的观点有任何改变，而是由于这样一个事实：当该文最初发表在《亚里士多德学会会刊》（*Proceedings of the Aristotelian Society*）上时，在使用了符号的那部分中，我试图使用怀特海和罗素在《数学原理》中所采用的符号，而且在使用它们时，也没有对它们的意思作充分的解释，以便使不了解该著作的读者理解它们。这里所说的那些符号，印刷工很难再制作了，因而我想，在这种情况下最好用另一套符号，在我看来，这套符号对于我所考虑的有限目的来说是足够了。我尽力解释了它们的意思，以使所有的人都能懂得它们。而且，我借此机会重新写了这篇文章的一些部分，我希望，在重写的部分中，这些符号出现的方式会使某些意思比原来清楚些。

我要感谢亚里士多德学会委员会允许重印大部分的文章（即第二、三、五、六、七、九篇）。这些文章最初是发表在该学会的会刊上的。我还要感谢《新季刊》（*New Quarterly*）的编辑准许重印论休谟哲学的那篇文章（第四篇），这篇文章于1909年11月发表在该杂志上。

乔治·摩尔

1922年1月于剑桥

驳唯心主义

1

如果现代唯心主义真的对整个宇宙作出了一般性结论的话，它所主张的就是：宇宙是精神的。关于这种主张，有两点我想提醒人们注意。不论其确切意义到底是什么，这种主张肯定意味着断定：（1）宇宙的确非常不同于它看起来所是的那样；（2）宇宙有相当多的、看起来它并不具有的性质。椅子、桌子和山峦看起来是与我们极不相同的，但是，如果宣称整个宇宙是精神的，则肯定意味着断定桌椅山峦远比我们以为的那样更像我们。唯心主义者的意思是说，桌椅山峦看起来当然是无生命、无意识的，但是从某种意义上说，并非如此。我想，他的话并不是那么非常靠不住的，但是，我们可以假定，他相信它们的确非常不同于它们看起来所是的那样。其次，当他宣称它们是精神的，他是想在这个概念中包括相当多的不同的性质。如果宣称整个宇宙是精神的，就不仅意味着，它在某种意义上是有意识的（conscious），而且意味着，它具有我们在我们自己身上认识到的更高形式的意识（consciousness）。说它是有理智的、有目的的，不是机械的，所有这些不同的东西都同被断定是宇宙所具有的。人们可能会说，一般来讲，“实在是精神的”这句话唤起并表达了这样一种信念：整个宇宙具有所有那些特性——据认为具有这些特性使我们如此高于那些看起来无生命的东

2

西。如果宇宙没有那些正是我们所具有的特性的话，它至少也不仅具有一种，而且具有多种其他的特性；根据同一伦理标准，这些特性会被认为与我们的特性一样好，或许比我们的还要好。当我们说宇宙是精神的，我们的意思是说，它具有相当多的优异品质，它们不同于任何我们通常认为是恒星或行星或茶杯或碟子所具有的那些品质。

我提到这两点是因为，当我们卷入哲学讨论的错综复杂之中时，我们容易忽略，唯心主义的这种关于世界的观点和通常人们关于世界的观点之间的差别是多么大；我们也容易忽略唯心主义者应当证明的不同的命题的数量。我想，正是由于这种差别太大，也是由于唯心主义归之于宇宙的不同优点的数量，唯心主义到底是不是正确的，这个问题看来就是一个有意思而且也很重要问题。但是，当我们就这个问题展开争论的时候，我想，我们容易忘记这个有意思的问题必须包含的论证有多么多。我们爱这样假定：任何一方只要有一两个论点，就完全可以战胜对方。我这么说是怕有人会认为，将在这篇文章中提出的任何论证，都足以反驳“实在是精神的”这个确实是十分有意思而又重要的命题，或者说，对这篇文章中提出的论证的反驳都足以证明这个命题。从我本身来讲，我希望人们清楚地懂得，我并不希望我要说的任何东西有哪怕一点儿倾向性，去证明实在不是精神的。我相信，要反驳包含在“实在是精神的”这一主张中的许多命题之中的单独一个命题，是不可能的。就我所知，实在可能是精神的，而且我诚恳地希望如此。但是我认为，“唯心主义”这个名词有更广的含义，它不仅包括了前面这个有意思的结论，而且包括了大量论证，人们期望这些论证即使不足以证明这个结论，至少对证明这个结论也是必要的。的确，我承认，现代唯心主义者主要是以他们的某些共同论点而著名的。我相信，“实在是精神的”这一直是很多理论家的信条。然而，仅仅由于相信这一点，还难以称他们是唯心主义者。我相信，除此之外还有很多可以恰当地称为唯心主义者的人，他们坚持某些独特的命题，却不敢认为它们完全足以证明一个如此重大的结论。因此，我只关心唯心主义的论证。如果有任何唯心主义

者认为，没有论证对证明“实在是精神的”是必要的，那我当然不会反驳他。然而，我至少要攻击一个论证，就我的信念而言，所有唯心主义者都认为，这个论证对他们的立场来说是必要的。我还要指出由这种步骤带给我的一种可靠的有利条件，它证明了那种断言：如果我的论证是正确的，那它们是能驳倒唯心主义的。如果我能驳倒一个单独的命题，而这个命题又是唯心主义的所有论证中必要的和基本的一步，那么，无论唯心主义的其他论证多么可靠，我也会证明，唯心主义的结论没有任何理由。

假定我们有这种形式的一系列论证：因为“A是B，B是C，C是D”，所以“A是D”。在这样一种论证中，尽管“B是C”和“C是D”可能全都是完全正确的，但如果“A是B”是不正确的，那我们也⁴不会比三条都不正确有更多的理由来断言“A是D”。的确，从这里得不出“A是D”是错的，也不能得出“没有其他论证可以证明它是正确的”。但是，就这一论证本身而言，从中确实得出了，它是最空洞的假设，没有一丁点儿证据。我打算抨击一个命题，在我看来，这个命题与“实在是精神的”这个结论就是这种关系。我并不想对“实在是精神的”这个命题提出质疑，我并不否认也许有理由认为实在是精神的。但是，我的确想要表明，有一条理由是错误的，而且据我判断，唯心主义者使用过的所有其他论证又都是以这条理由为根据的。尽管我会说，这些其他的论证也许是极为精妙的，并且是正确的；这些论证也是很多的，并且多种多样，而且，不同的唯心主义者用极不相同的论证去证明同样的最重要的结论。这些论证中的一些也许足以证明“B是C、C是D”，但是，如果像我将要试图表明的那样，他们的“A是B”是错误的，那么结论“A是D”就仍然只是一个动听的假设。我并不否认，提出动听的和似乎有理的假设也许是哲学恰当的功用，但是我想，要想有说服力，“唯心主义”这个名称只有恰当地运用在那种有一定争论的地方。

因此，本文的主题就是相当没有趣味的。即使我证明了我的观点，

我也不会一般地证明任何关于宇宙的东西。在实在是不是精神的这个重要问题上，我的论证也不会有最间接的意义。我只试图在一个问题上找到真理，这个问题就其本身而言是很不重要、没有什么意义的，而且，就我所能理解的而言，当然，还有就我将要说的而言，关于任何我们最

5 想了解的问题，从这个问题中都不能得出结论。我惟一可以宣布的、我要研究的这个问题的重要性就在于：在我看来，在这个问题上，不仅唯心主义者，而且所有的哲学家和心理学家都犯了错误，而且，他们还从他们关于这个问题的错误观点（有效地或无效地）推出了他们最惊人的和最有意思的结论。我甚至不能期望证明这个问题有这种重要性。如果它具有这种重要性，的确就会由此得出，哲学——感觉论、不可知论，还有唯心主义——的所有最为惊人的成果，就迄今为人们所极力主张的、对它们有利的东西来说，都不比那种“月亮上住着吐火怪物”的想像更有根据；还会由此得出，除非找到迄今尚未有人极力主张的新理由，所有重要的哲学学说就会跟那些最低等的野蛮人的最为迷信的信念一样，没有什么权利要求人们赞同。因此，我确实认为，关于在那个最有意思的问题上我们有理由相信什么的问题，我的答案会有重要的意义。但是，我无法十分明确地坚持认为，在这些信念是否正确的问题上，我的答案不会有任何意义。

我打算对之提出质疑的那个并不重要的命题就是：存在就是被感知（*Esse is percipi*）。这是一个意义非常不明确的命题。但是，在某种意义上，人们普遍地坚持这个命题。只不过我必须暂且假定，这个命题在某种意义上对唯心主义来说，是基本的命题。我想要表明的是，就赋予了这个命题的所有意义来说，它都是错误的。

但是，首先简要地指出我认为这一命题与唯心主义的论证是什么关系，这也许是有用的。我认为，“无论在什么地方，你若能真正断言‘存在’，你就能真正断言‘被感知’”，在某种意义上，这是迄今为止唯心主义的结论提供的、所有可以恰当地叫做唯心主义的论证中必要

6 的一步。如果存在是被感知，这就相当于说，凡是存在（*is*）的东西，

都是被经验到的；又相当于在某种意义上说，凡是存在的东西，都是某种精神性的（mental）东西。但是，这不是唯心主义的结论在该意义上必定坚持“实在是精神的（mental）”这一命题的那种意义。唯心主义的结论是：存在是感知（Esse is percipere）。因此，不论存在是不是被感知，都需要作另一种进一步的讨论，以表明存在是否也是感知。而且，即使存在是感知，我们也还需要大量的、进一步的论证来表明，什么东西既有存在这种特性，又有那些更高级的、意味着精神的智力特性（mental qualities）。这就是为什么我说我要讨论的那个问题，即存在是不是被感知的问题，一定不能完全充分地证明或反驳“实在是精神的”这一命题。但是，另一方面，我相信，每个曾被用来证明“实在是精神的”这一命题的论证，都是把“存在是感知”作为其前提之一，而从中（正确地或错误地）推论出“实在是精神的”这一命题来的；而且，除了使用“存在就是被感知”这个前提之外，从来没有人宣称证明过“实在是精神的”这一命题。人们都十分熟悉为后一种目的提供的那种类型的论证。据说，因为凡是存在（is）的东西都是被经验到的，而且因为有些存在的东西没有被个体（the individual）经验到，所以它们至少一定是某个经验的一部分。再或者说，在某种意义上，凡是我们经验的客体都属于我们；在同样的意义上，由于一个客体必然暗示了一个主体，而且，由于整个世界一定是一个客体，我们就必须设想它属于某个或某些主体。再或者说，由于思想成了所有实在的本质的一部分，我们就必须假设，在它背后，在它之中，或作为其本质，有一种精神（spirit）是与我们的精神相似的，这种精神认为，在其客体中，“精神呈现在精神面前”（“spirit greets spirit” in its object）。我不准备讨论这些推论的有效性，它们显然需要大量的讨论。我只想指出，不管它们可能多么正确，然而，如果存在不是被感知，那么，它们就远没有对我们证明“实在是精神的”，就好像它们也都是错误的一样。

那么，存在是被感知吗？这个命题里有三个意义非常模糊的词，我必须先区分它们所可能意味的不同的东西。

首先是关于“被感知”。目前我们不必为这个词费多少心思。这个词原先可能只是用来表示“感觉”(sensation)的意思,但是,我并不是要对现代唯心主义者——“唯心主义者”一词现在可以毫无保留地运用于惟一的那一类唯心主义者——如此不公,以至于认为,如果他们说“存在就是被感知”,他们用“被感知”仅仅是指“感觉”的意思。相反,我完全同意他们:如果存在完全就是被感知,那么,“被感知”就应当被理解为不仅包括感觉,而且包括被称为“思想”的那另一种类型的精神事实(mental fact);还有,无论存在是不是被感知,我都认为,坚持“感觉”和“思想”的区别、坚持强调后者的重要性是现代唯心主义者所属的哲学学派的主要贡献。与感觉论者和经验主义者相反,他们坚持正确的观点。可是,我们不必停留在感觉与思想的区别上,因为无论它们在哪方面不同,它们至少有一点是共同的,即它们都是意识的形式,或者用一个看来眼下更为流行的词来说,它们都是经验的方式。因而,不论“存在就是被感知”可能是什么意思,它至少确实断言,凡是存在的东西,都是被经验到的。而且,由于我想要强调的是,甚至这也是不对的,那么,它是以感觉的方式还是以思想的方式,或是以这两种方式被经验到的问题,对我的目的来说,都是完全不相关的。⁸ 如果它根本没有被经验到,它就既不会是思想的对象,也不会是感觉的对象。存在(being)是否包括感觉或思想还是两者都包括的问题,只有在存在包括了“经验”的情况下,才变得重要起来。因此,请允许我在以下的论述中,把“被感知”理解为仅仅是表示感觉和思想的共同点。新近有一篇文章,就“被感知”一词极为清晰地阐明了“存在就是被感知”的意义。泰勒先生说:“我要着手表明,使(任何一事实)成为实在的(real)不会是别的,只能是作为一个感觉经验的不可分割的一个方面的该事实的存在(presence)。”^[1]我很高兴泰勒先生及时地向我提供了如此明确的表述,说这是唯心主义的基本前提。如果

[1] 《国际伦理学学报》(*International Journal of Ethics*), 1902年10月。

我的文章还能反驳什么东西的话，它至少要反驳泰勒先生的唯心主义，因为我将着手表明，使一事物成为实在的，根本不可能是作为一个感觉经验不可分割的一个方面的该事物的存在。

但是，我认为，泰勒先生关于“被感知”的意思的陈述虽然清楚，在其他方面却是极为含混的。我想暂且放下它，去考虑“存在就是被感知”这一陈述中的下一个意义不明确的地方。这个系动词意味着什么？说“存在是被感知”会是什么意思呢？只有三种意思。如果这样一个陈述是正确的，它一定有其中或此或彼的一种意思；而且，如果它是重要的，它只能有其中的一种意思。（1）人们也许是想用这个陈述来断言：用“存在”这个词来表达的意思，跟“被感知”一词表达的意思完全一样，这两个词就是同义词，它们仅仅是同一事物的不同名称，“存在”所表示的意思与“被感知”所表示的意思绝对是完全相同的。我想，我不必证明，“存在就是被感知”这条原理并不只是想定义一个 9 词；假如它是，我也不必证明它是个极坏的定义。可如果它不是这个意思，那还有两种可能。第二种是：（2）“存在”所表示的意思虽然与“被感知”所表示的并不绝对是完全相同的，却把后者作为其意思的一部分包括在内。假如这就是“存在就是被感知”的意思，那么，说“一事物是实在的”就不会和说“它是被经验到的”是一回事了。“一事物是实在的”就会意味着它是被经验到的，并且还是其他的什么东西。分析地讲，“被经验”是实在（reality）必不可少的意思，但不是这个词的全部意思。从一事物是实在的这样一个事实，我们能够根据矛盾律推论出它是被经验到的，因为“被经验到的”是“一事物是实在的”意思的一部分。但是，另一方面，我们却不能从一事物被经验到这一事实推论出该事物是实在的，因为从这一事物具有实在在必不可少的属性之一这个事实，不会得出它也有另一种或另一些属性。如果我们在这第二种意义上来理解“存在就是被感知”，我们就必须区分它断言的三种不同情况。首先，它提出了“实在”这个词的一个定义，断言那个词意味着一个综合体，“被感知”所表示的东西是这个综合体的一部分。其次，它

断言，“被经验”是某个整体的一部分。这两个命题也许都是对的，而且，无论如何我都不想对它们提出质疑。的确，我认为，通常“实在”这个词并不用来包括“被感知”的，但是，我不想就词的意思进行争论。而且，很多被经验到的事物也是其他的什么东西，“被经验”是某些整体的一部分，这当然是无可争辩的。但是，我想指出的是，这两个命题都没有任何重要性，除非我们给它们再加上第三个。“实在的”（real）一词对于有时出现的属性联合体来说，是一个合适的名称。这是不值得任何人去断言的，从这样一种断言中得不出任何有重要性的结论。我们的原理只能是指，当一事物碰巧既有“被感知”的性质，又有包括在“存在”之下的其他性质的时候，它就有“被感知”的性质。而且，除非从一个已经断言它既是被经验到的，又是其他的什么东西的命题进行推断，否则我们绝不能够推论出它是被经验到的。因而，如果那种说“被感知”是“实在”所意味的整体的一部分的断言有什么重要性的话，它的意思一定是说，至少在这种意义上——这个整体的另一个或另一些要素，在没有“被感知”这一要素的情况下是不会出现的，即使“被感知”可以没有它们而出现——这个整体是有机的整体。让我们把其他的这些要素称为 x 。“存在包括被感知”这个命题，以及“被感知”因而可以从“存在”中推论出来，只有在人们是想用它断言“被感知”可以从 x 中推论出来的情况下，才是重要的。因此，整个存在是否包括被感知部分的问题，其惟一的重要性要以 x 部分是否必然与被感知部分相联系的问题为依据。这就是（3）“存在就是被感知”这一断言的第三种可能的意思。如我们现在所了解到的，这是惟一重要的一种意思。“存在就是被感知”断言，你在什么地方有了 x ，你也就有了“被感知”；凡具有 x 性质的东西也有“它是被经验到的”这种性质。既然如此，如果今后可以允许我用“存在”这个词仅仅来表示 x ，那是很适宜的。我并不想因此回避那个问题：我们通常用“实在的”这个词所表示的东西，是不是既包括“被感知”，又包括 x 。我感到相当满意的是，我用来表示 x 的“存在”的定义会被认为仅仅是一个任意的词语

的定义。不论它是不是，惟一有趣的问题是，从 x 中是否可以推论出“被感知”来。我倒宁可用这种形式表达这个问题：“被感知”能从“存在”中推论出来吗？我们只能这样理解：今后当我说“存在”时，那个词将不包括“被感知”，它仅仅是指那个 x ，唯心主义者也许是正确地在他们的“存在”一词中，把这个 x 和“被感知”包括在一起了。作为对使那个命题成为纯粹的同义反复的惩罚，他们必须承认有这样一个 x ；作为对使之成为绝对贫乏的分析命题的惩罚，他们必须承认，从这个 x 可以推论出“被感知”来。是否应该只把 x 称为“存在”是不值得争论的；值得争论的是，“被感知”是否与 x 有必然联系。

因此，我们就发现了“存在就是被感知”中的系动词的意义之不明确。这是就下面这一点而言的：这一原理断言，两个截然不同的项是这样联系着的——凡具有其中之一的（我称之为“存在”）东西，也具有“它是被经验到的”性质。这一原理断言，以“存在”为一端，以“被感知”为另一端，在这两者之间有一种必然的联系；这两个词各表示一个不同的项，在“存在”所表示的项中，不包括“被感知”所表示的项。于是，我们在“存在就是被感知”中就得到了一个我已经着手反驳的必然综合命题。我立刻就可以说，照这样理解，我是无法反驳它的。如果唯心主义者愿意断言它仅仅是个自明的真理，那我就只能说，在我看来它并非如此。可是我相信，没有任何唯心主义者曾经强调它是这样的。两个截然不同的项必然地联系着，这虽然是“存在就是被感知”可能有的惟一的（如果这个命题是正确的和重要的）；如果它是一个重要的谬误，它也可以有另一种意义。我相信，唯心主义者们都坚持这种重要的谬误。他们不理解，“存在就是被感知”如果是正确的，应该仅仅是个自明的综合真理。他们要么把它同另一个因自相矛盾而必定错误的命题相等同，要么把那个因自相矛盾而必定错误的命题给它做理由。他们若不这样做就得承认，它是一个完全没有理由的假设。如果他们认识到它是没有理由的，我想，他们就不会坚持说其真理是显而易见的了。“存在就是被感知”在我为它找到的那种意义上，的确可